

# CHRISTLICHE PHILOSOPHIE

---

*Carlo Huber*

UDK 1:27

Das Thema »christliche Philosophie« enthält schon in sich ein Problem: Gibt es »christliche Philosophie« überhaupt und in welchem Sinn? Gerade so gestellt hat dieses Problem schon eine lange Geschichte, gerade auch noch in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in einer ziemlich hitzigen Diskussion.

Ich muss sie zunächst enttäuschen und vielleicht schockieren: Christliche Philosophie im eigentlichen spezifischen Sinn, schon gar nicht als eine bestimmte Schule, gibt es nicht, hat es nie gegeben (I) und kann es nicht geben (II). Aber natürlich gibt es nicht nur christliche Philosophen, sondern auch ein christliches Philosophieren, eine christliche Weise, Philosophie zu betreiben und hier natürlich erst recht eine katholische Weise. Ich hoffe, dass ich das auch selbst tue und hier tun will.

Das Thema »christliche Philosophie« war, wie schon gesagt, in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts ein heiß diskutiertes Thema, in einem anderen Zusammenhang ist es das — vor allem bei Ihnen — auch heute wieder: Entweder gegen feideistische Positionen vor allem bei sozusagen frommen Studenten, oder gegen postmoderne Positionen: Eine christliche Position kann und darf nichts in Philosophie beeinflussen; also sind christliche, katholische philosophische Institutionen überflüssig oder gar schädlich? P. Josef de Vries S. J. schrieb in den dreißiger Jahren in seiner Einleitung in die Philosophie eine These »Tamquam non existit Philosophia christiana, tamen existit forma historica philosophiae, quae apte nominatur christiana«. Das muß im Zusammenhang des damals im katholischen Bereich vorherrschenden und jedenfalls für die Seminarien seit Leo XIII praktisch verpflichtendem Neothomismus verstanden werden. Im Grunde war dieser mit der »aliqua forma historica«, mindestens aus Vorsicht gemeint; denn de Vries war Suarezianer!

\* Vortrag gehalten am 5. April 2002 an der Philosophischen Fakultät S.J. in Zagreb

Mir gefällt an seiner These die Enzahl (»forma historica«) nicht, denn es hat in der Geschichte des Christentums und der Philosophie viele Formen, Positionen und Systeme gegeben, die vom Glauben, vom Christentum, von der Theologie rezipiert, aber freilich auch korrigiert und adaptiert wurden (I). Aber nach dem Ende des Neothomismus als mehr oder weniger allgemeiner und verpflichtender Lehre mit der Enzyklika »Fides et ratio« brauche ich keine Angst mehr zu haben.

Ich will also in einem ersten Punkt (I) einen Überblick über vom christlichen Glauben und seiner Theologie rezipierten und adaptierten oder auch kritisierten und abgelehnten Philosophien geben (a) und daran die grundsätzliche Notwendigkeit einer Adaptation, ja einer Sprengung jedes philosophischen System, jeder Schule, ja jedes Denkens durch den Glauben darstellen und damit die Bedeutung dessen, was klassisch »Theologie als negative Norm für Philosophie« meint (b).

In einem zweiten Punkt werde ich einige Beispiele bringen, wo die christliche Offenbarung gerade der Philosophie selbst entscheidende Denkanstöße gegeben hat, vor allem im Bereich göttlicher und menschlicher Freiheit und Geschichte (II).

## I a *Geschichtlicher Überblick*

### I a 1 Rezipierte Schulen

Es hat also im Verlauf der christlichen Theologie und der Geschichte der

Philosophie viele von der Theologie rezipierte und adaptierte Philosophien gegeben; wobei es im Altertum vor allem um die Trinität, die Menschwerdung und damit auch um die Schöpfung ging.

I a 1 a' Für die Apologeten von Justinus bis noch zu Irenaeus war die stoische Logoslehre ein Modell: der logos endiathetos konnte im Unterschied zum weltimmanenten logos prophorikos und spermatikos ein Modell des ewigen göttlichen Logos des göttlichen Sohnes abgeben. Für die Ethik der devotio moderna, vor allem für Thomas a Kempis, bleibt die Stoa von starkem Einfluss.

I a 1 b' Der Platonismus war sehr weitgehend das Modell der griechischen Väter, auch weitergeführt durch Cicero, Augustinus und dessen Hochschätzung durch Thomas und noch durch Scotus Eriugena.

Dieser Platonismus der Väter war nun keineswegs nur ein Propagandatricks der christlichen Lehrer, um die gebildeten Heiden konversionsbereit zu

machen, wie Dörri behauptet und wovon es einen Nachklang im Streit der Heidelberger — Mailänder Schule für ein neues Paradigma der Platointerpretatio, vor allem gegen Schleiermacher bezüglich eines platonischen Monismus oder Dualismus noch heute gibt. Bei Dörri zeigt sich wohl eine gewisse Abhängigkeit von Harnak und seiner protestantischen Dogmengeschichte mit ihrem Vorwurf der Hellenisierung des christliche Glaubens an die katholische Vätertheologie.

Cornelia de Vogel hat sehr kompetent diesen Vorwurf eines propagandistischen Platonismus der griechischen Väter widerlegt, bis zu Augustinus hin.

I a 1 c' Für Augustinus war sicher der Neoplatonismus ein philosophisches Modell, freilich mit deutlicher Kritik an den plotinischen Hypostasen (nous, psyche und (hyle)) und deren Herkunft aus dem Einen (hen).

Der Neoplatonismus Plotins mit seiner gewissen Synthese zwischen Plato und Aristoteles hat schon aus chronologischen Gründen keine Bedeutung für die Kappadozier, besonders nicht auf den spekulativ — philosophisch und theologisch stärksten Gregor von Nyssa. Deren Philosophie ist vom Mittelplatonismus (Poseidonius, Albinus etc.) beeinflusst und betrifft mehr das hen und den logos, aber noch kaum die plotinischen Hypostasen und deren Herkunft aus dem Hen, die für Augustinus das Problem seiner Kritik sind. Die Nachwirkung des Neuplatonismus dauert das gesamte, vor allem frühere Mittelalter an und wird im deutschen Idealismus, vor allem bei Schelling, auch wieder für die Theologie bedeutsam.

I a 1 d' Mit Tomas von Aquin übernimmt der Aristotelismus, der islamisch arabischen — besser persischen, sciitischen Weiterlieferung und Rezeption in Spanien die Rolle einer philosophischen Leitidee für die Theologie. Für Thomas ist Aristoteles der »Philosophus«, wie — freilich in vielem abgelehnt, Averroes der »Commenator«. Das geschieht freilich nicht sofort und auch nicht ohne Widerstand, aber sehr wohl fortschreitend und dann, wenn auch nur für hundertfünfzig Jahre im neunzehnten und in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mit dem Neothomismus, vor allem Gilsons, Maritains etc. unter Leo XIII. Erst bei ihm wird Thomas zum »doctor communis«.

Dabei bleibt bei Thomas selbst aber auch noch in der Barockscholastik Augustinus und über ihn Plato und auch Plotin nicht ohne Bedeutung.

Die entscheidende Korrektur, die Thomas an Aristoteles vornimmt, betrifft die Schöpfung der Welt durch Gott: »ex nihilo sui et subjecti«, indem er die aristotelische Akt — Potenz Lehre über »Materie und Form« auch auf »esse und essentia« ausweitet, wobei eben sowohl Materie als auch Form zur »essentia« gehören, der aber als solcher noch kein »esse«, kein Dasein zukommt und die damit »potentia« freilich nicht »potentia subiectiva«, sondern nur »potentia obiectiva« nach Art der Ideen als göttlicher Gedanken bei

Augustinus, bei dem, wie schon gesagt, natürlich Plato im Hintergrund steht. Dasein kommt der »essentia«, dem Wesen nur durch die freie Schöpfung durch Gott zu. Damit ist natürlich auch die Materie auch geschaffen und nicht ewig. Aber damit korrigiert Thomas Aristoteles, er sprengt den Aristotelismus als System, was vor allem in seiner Auseinandersetzung mit dem streng aristotelischen Averroismus deutlich wird.

I a 1 d' Wie schon gesagt, bleibt der thomistische Aristotelismus nicht ohne Widerspruch, gerade auch im theologischen Bereich, sowohl in der Barockscholastik und in der Renaissance. Der entscheidende Widerspruch geschieht jedoch von der Franziskanerschule von Scotus bis Occam und etwas später durch die Jesuitenschule, die mit der Franziskanerschule zusammenhängt, seit Suarez.

Wie schon gesagt, ist und bleibt der thomistische Aristotelismus nicht unbestritten: Schon bei Scotus verlegt sich das Zentrum der theologischen und in der Folge philosophischen Reflexion vom Universalen auf das Einzelne gegen den Universalienrealismus und den methodologischen Wissenschaftsdeduktivismus Aristoteles. Dies hängt mit der verschiedenen Erbsündenlehre zusammen und führt zu gegensätzlichen Positionen bezüglich der Unbefleckten Empfängnis Mariens bei Thomas und den Thomisten, die sie nicht annehmen und bei den Franziskanern von Scotus über Bonaventura zu Occam andererseits. Entscheidend wird dann als Gegensatz zu Aristoteles der Nominalismus Occams, den ich um den Unterschied zum empiristischen Nominalismus Lockes lieber »Occamismus« nenne. Es handelt sich dabei darum, dass die realistische Intentionalität der Erkenntnis und erst recht des Willens, der bei Occam sowohl für Gott wie für den Menschen eine entscheidende Rolle in der Theologie und damit auch in der Philosophie spielt. Diese sehr bewusste realistische Intentionalität ist bei Occam durch die »prima impositio nominis«, welche logisch immer letztlich in der »suppositio personalis«, also singular, eines Terms geschieht und sich nicht nur auf Gegenwärtiges, sondern gerade im Glauben auch auf Vergangenes und Zukünftiges (Tod und Wiederkunft Christi!), ja auf Mögliches usw. bezieht und damit das Problem Kierkegaards bezüglich der Gleichzeitigkeit des Glaubensaktes mit dem geglaubten Geschehen eleganter löst. Ähnliche Überlegungen finden wir auch in Card. Newman's »Grammar of Assents« bezüglich des Glaubensaktes als »real assent«.

Hintergrund für diese Entwicklung, die dann bekanntermassen zur ganzen modernen Philosophie führt, sind diesmal nicht nur schon angedeutete theologische Motive, sondern spezifische der »geistlichen Theologie«. Dies kann am besten bei Ignatius von Loyola und der in diesem Punkt von seinen »Exercitia spiritualia« gerade durch Suarez so stark beeinflussten Jesuiten-

theologie und — philosophie gezlgt werden; es gilt aber auch für Franz von Assisi und Teresa d'Avila.

Für Ignatius hat Gott nicht nur für die Kirche und die Menschheit einen Heilplan, den er in der Heilsgeschichte verwirklicht, sondern auch einen spezifischen Heilsplan, seinen Willen, für jeden einzelnen Menschen und dessen individuelle Lebensgeschichte, schon hier auf Erden, dieser kann aus dem Leben Christi in den »Betrachtungen der Mysterien Christi« in »geistlichen Übungen« in der »Unterscheidung der Geister« erfahrungsmässig, ja beinahe »experimentell« erkannt und somit als Gottes Wille für mich frei befolgt werden. Ähnliches gilt natürlich schon bei Franz von Assisi, vor allem bezüglich der Armut Christi.

Man wird sagen müssen, dass schon bei Thomas von Aquin mit der Unterscheidung von Dasein und Wesen und der Integration des Individuationssprinzips der Materie zusammen mit der Form in das Wesen, das Wesen selbst und damit auch die Idee dieses Wesens in Gott individuell ist und damit diese Weiterentwicklung möglich wurde.

So führt also gerade eine theologische, ja spirituelle Entwicklung zum Übergang von der antiken und mittelalterlichen Philosophie zur modernen, bis hin ausgehend von Suarez Wiederaufnahme und Ausarbeitung des »ius gentium« zum internationalen Recht und zum Menschenrecht in der Staats — und Rechtsphilosophie. Der daraus folgende Individualismus der Neuzeit sollte darum nicht zu schnell oberflächlich als schlecht abgetan werden; auch innerkirchlich nicht!

I a 1 e' Bei Cusanus haben wir eine eindeutig von der Menschwerdung des Wortes Gottes eindeutig christlich inspirierte Philosophie. Bei Vico eine von der Heilsgeschichte und den biblischen Texten inspirierte.

I a 1 f' Die Renaissance bringt mit ihrem Rückgriff auf die vorchristliche antike Philosophie alte Probleme wieder, bleibt aber mit Platonismus, Neoaristotelismus, Neoplatoni im Ganzen innerhalb des Glaubens, freilich wohl mit Ausnahme Brunos, aber nicht Campanellas und Petrić.

I a 1 g' Descartes und der Rationalismus wurden weitgehend in der aufklärerischen christlichen, auch katholischen Theologie akzeptiert (die alte Bibliothek der theologischen Fakultät in Freising hatte eine sehr gute Präsenz der damaligen philosophischen Litteratur aus dem Priesterhaus Dorfen, das eine Art Priesterseminar der Diözese war); wenn auch mit Kritik.

I a 1 h' Die großen Systeme des deutschen Idealismus sind ihrerseits vom christlichen Glauben und der Theologie beeinflusst, ja ohne diese überhaupt nicht verstehbar und möglich, sie haben aber andererseits die katholische

Theologie und Philosophie im Gegensatz zur protestantischen anfangs wenig berührt und wurden im Ganzen eher abgelehnt und ignoriert.

Erst die Maréchalschule beginnt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Rezeption und Kritik am deutschen Idealismus mit Maréchal (Kant), Rahner, Coreth Lonergan, O, Farrell, Tilliette (Schelling) etc. Bei ihnen stellt sich die Frage, wie weit idealistisches Denken mit dem christlichen Glauben und der Theologie vereinbar ist.

I a 1 g' Für die Phänomenologie, den Existenzialismus und die Sprachanalyse stellt sich die Frage ähnlich und doch anders, da diese wenig systemisch sein, sondern in erster Linie Methoden des Philosophierens sein wollen und als solche für die Theologie weniger Probleme darstellen, außer wo sie aus methodischen Gründen jede Metaphysik ablehnen.

#### I a 2 Typologie philosophischer Systeme und ihre Ablehnung beziehungsweise Diskussion.

Ich will jetzt den Versuch machen, die Philosophietypen zu klassifizieren, die christlich abgelehnt werden müssen oder adaptiert werden können. Dies geschieht unter Anwendung dessen, was man klassisch als »Norma negativa« des Glaubens und der Theologie für die Philosophie bezeichnet hat.

I a 2 a' Die positiv akzeptierten, wenn auch adaptierten und korrigierten philosophischen Systeme haben wir schon unter I a 1 gesprochen. Ausdrückliche Lehramtsentscheidungen hat es dabei mit einer gewissen zeitweiligen auf den Neothomismus kaum gegeben. In der tatsächlichen Benutzung als Leitfaden bei den Theologen natürlich schon.

I a 2 b' Die negativen autoritativen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes zu bestimmten philosophischen Positionen sind eher selten: Sie betreffen:

Die Unmöglichkeit, beziehungsweise einfach die Leugnung der Existenz Gottes, aber auch seine absolute Unerkennbarkeit durch den Menschen, den Ausschluss dieser Problematik aus der Philosophie oder deren völlige Vernachlässigung als unwichtig für den Menschen.

Also: materialistische, extrem empiristische, (neo-) positivistische, allgemein antimetaphysische Systeme. Die Leugnung der Möglichkeit der Trinität oder der Menschwerdung.

Die Leugnung der freien Schöpfung durch Gott aus dem Nichts und einer freien Heilsgeschichte mit einer möglichen Vergöttlichung, einer Teilnahme des Menschen an Gott.

Die Leugnung der Möglichkeit der Sünde, der Erlösung.

Die Leugnung der Möglichkeit von Wundern.  
Also alle Systeme die die Freiheit Gottes und des Menschen ablehnen,  
reduzieren oder bezweifeln.

I a 2 c' Als diskutierbar erscheinen Philosophien, die wenig oder gar nicht als Systemvorschläge, sonder im Wesentlichen methodologischer Art sind: also Phänomenologie, Existentialismus, Sprachanalyse, Logizismus, soweit sie nicht methodisch radikal antimetaphysisch sind.

I. b. In all dem zeigt sich schon das grundsätzliche dialektische Grundverhältnis zwischen Glauben und Theologie einerseits und Denken, Wissen, Philosophie nicht nur andererseits, sondern darum gerade in sich selbst mit seiner Tendenz zu einem systematischen, allumfassenden totalen Abschluss einerseits und dem immer notwendigen freien Aufsprengen desselben auf menschliche und göttliche Freiheit hin, welches gerade der wichtigste Beitrag des Glaubens und der Theologie für des menschliche Denken und Wollen überhaupt und damit erst recht für die Philosophie ist.

Die wohl beste Darstellung dieses Problems zwischen notwendigerweise vollständigem System und Freiheit findet sich schon im »Vorbericht« und dann in den ersten Punkten von Schellings »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« von 1809.

Die Trinitäts und Menschwerdungstheologie hat sicher auf Hegel und die Erlösungstheologie auf Fichte eingewirkt, wie P. Tilliette sehr gut dargestellt hat, aber sie ist auch auf beachtliche Schwierigkeiten gestoßen. Bei Schelling, der die christliche Theologie ausgezeichnet kannte, ist das anders. Im Gefolge Kants und des ganzen Idealismus muss Philosophie, ja das Denken selbst »architektonisch« (bei Kant) also systematisch zusammenhängend und — zwar gegen Kant, aber mit den Idealisten seit Fichte — vollständig, allumfassend, auch das Absolute, Gott umfassend sein. Sie muss also auch die Freiheit, sowohl die des Menschen, wie die Gottes umfassen. Das aber scheint aber aus dem Begriff der Freiheit selbst, vor allem deswegen, weil Freiheit notwendig Freiheit zum Guten und/oder zum Bösen ist, wie Schelling im zweiten Abschnitt ausdrücklich sagt, unmöglich: Es »soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.« (Hier setzt sich dann Schelling von Spinoza und dem in seiner Zeit stark präsenten Spinozismus ab, verteidigt ihn aber.) »Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so dass die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dies die Meinung, dem Begriff von Freiheit

doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden sein muß, mit dem Freiheit zusammenbesteht.«

Dieses Problem führt Schelling zur Unterscheidung von Grund und Existenz nicht nur in geschaffenen Geist sondern auch in Gott selbst. Notwendigkeit und Freiheit müssen ja auf jeden Fall in Gott unterschieden werden.

## II. *Beispiele für den positiven Einfluss des christlichen Glaubens und der Theologie auf die Probleme der Philosophie.*

### II a Schöpfung.

Das oben angedeutete Beispiel aus Schelling soll hier weiter erklärt werden.

### II b Die Zeitlichkeit der Welt.

Ein zweites älteres Beispiel kann die Frage nach der Ewigkeit der Schöpfung und damit der Zeit sein, wo schon Thomas sich aus Glaubengründen von Aristoteles absetzt und dessen ganzes Weltbild sprengt.

Nach Aristoteles und erst recht für seinen Kommentator Averroes ist die Welt ewig und damit die Zeit von Anfang an unendlich und in diesem Sinn ewig.

Aber schon für Averroes als Muslim war die Welt von Gott geschaffen.

Dasselbe galt für Juden und Christen, also für Thomas. Aber wie war dann die Ewigkeit der Welt und der Zeit mit dem christlichen — und jüdischen Glauben an ein zeitlichen Beginn der Welt, die ja auch ein zeitliches Ende hat, denn was »danach« folgt ist eine neue Schöpfung, vereinbar.

Tatsächliche und überhaupt mögliche Zeitlichkeit der Welt und der Zeit heißt, dass von heute an zurück gerechnet eine endliche abzählbare Zahl von Tagen, Jahren etc., die wir natürlich nicht, weder empirisch noch philosophisch kennen und kennen können.

Thomas löst das Problem damit, dass die Ewigkeit, also Unabzählbarkeit, philosophisch, metaphysisch mit Aristoteles möglich ist, aber tatsächlich nicht gegeben ist.

Occam ist als gläubiger Christ der gleichen Meinung und führt vor allem mit und gegen Averroes den Gedankengang bis ins Einzelne durch. Es geht ja neben der Möglichkeit einer unendlichen Welt und Zeit um die metaphysische und damit absolute Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt und



der Zeit und die theologischen Gründe dafür. Nicht nur die ewige Zeit, sondern auch die endliche Zeit sind metaphysisch nicht unmöglich, also möglich.

Diese Möglichkeit zeigt Occam durch die Freiheit Gottes auf, die ja auch insgesamt beinahe extrem das Denken Occams bestimmt und ihm den Vorwurf des »Voluntarismus« eingetragen hat. Denn auch die endliche Zeit ist, wie Occam zeigt, metaphysisch nicht unmöglich. Die endliche Zeit ist das schon deswegen, weil sie, wie eben aus dem Glauben feststeht, wirklich ist. Der Glaubensgrund und die biblische Grundlage dafür sind ist wohl nicht der Schöpfungsbericht in Genesis, sondern die apokalyptische Darstellung des Endes der Welt im Evangelium; denn was ein zeitliches Ende hat, muss auch einen zeitlichen Anfang gehabt haben, auch wenn »Ihr kennt weder den Tag noch die Stunde«.

Die Zeitlichkeit der Welt ist also damit eben kontingent und hängt vom freien Willen des Schöpfergottes ab. Diese Freiheit ist in ihrem Terminus aber verschieden von der Freiheit Gottes, überhaupt zu schaffen. Gott hätte die Welt und damit die Zeit frei auch von Ewigkeit wollen und diesen freien Willen von Ewigkeit auch verwirklichen können. Er hat es aber zwar natürlich von Ewigkeit nicht so gewollt, sondern immer schon von Ewigkeit her mit einer zeitlichen Verwirklichung mit Beginn und Ende gewollt.

Der inhaltliche tiefere und theologische Grund liegt darin, dass mit dem zeitlichen Beginn der Welt und darum einer endlichen, beginnenden und aufhörenden Zeit die Zeit eben nicht nur ein Ablauf, sondern Geschichte ist.

Eine »Unendliche Geschichte« ohne Anfang und Ende gibt es nicht, nicht einmal einen Mythos; ein solcher stellt ja immer das ontologische Verhältnis in zeitliche Projektion dar, wie man bei Plato und Schelling nachlesen kann.

Nur wenn Zeit mit Anfang und Ende geschichtlich ist, kann es dann in dieser »Weltgeschichte« und als solche frei eine Heilsgeschichte geben, für die Menschheit und für jeden einzelnen Menschen.

Der für den gläubigen Christen und damit für den Theologen noch bedeutsamer Grund dafür liegt darin, dass die Zeit als Heilsgeschichte in der Weltgeschichte Anfang und Ende hat, weil sie »als die Zeit erfüllt war« in der Menschwerdung Gottes in Christus ihre Mitte hat.

Das hat natürlich die Folge, die mehr als eine Analogie ist, dass das auch für jeden einzelnen Menschen gilt, dessen Leben als Geschichte mit der Geburt, bzw. mit der Zeugung, beginnt und mit dem Tod wirklich endet. Das ewige Leben ist keine Fortsetzung, dieses Lebens, sondern in einer »neuen Schöpfung« auch der Welt Teilnahme am Leben und der Ewigkeit Gottes selbst in der Teilnahme an der Auferstehung Christi im Glauben und in der Taufe, die ja deshalb von Christus »Neugeburt« und von Paulus »Neuschöpfung« genannt werden.

Damit stellt sich eine Verbindung mit unserem dritten Problemkreis der Freiheit und der Singularität des Einzelmenschen in der Neuzeit her, die wir oben (I a 1 d) ja schon dargestellt haben.

## II c Das Problem der Freiheit

Die Abhängigkeit der Metaphysik der Neuzeit des Einzelnen und der Freiheit von der spirituellen Theologie des Franz von Assisi und des Ignatius von Loyola wurde oben schon dargestellt und ist mit dem zweiten Beispiel verknüpft, weil Freiheit nur in Geschichte möglich ist. (Siehe oben I a 1 d)